Părintele Mayendorf ca interpret al Sfântului Grigore Palama (partea 1)

Un existențialism creștin

D. Ioannou

Sursă: Antifon

Republicat de pe : http://antifono.gr

Care este relația dintre teologia Sfântului Grigorie Palama și întreaga teologie ortodoxă și, în special, eclesiologia? Este „palamismul" o parte autonomă, dificil de adaptat la corpusul Dogmaticii Ortodoxe? Vom încerca să răspundem la această întrebare, având în vedere în principal studiile relevante ale Părintelui Ioan Mayendorf, pe care, în ciuda oricăror obiecții din partea unora, le considerăm exemplare. Vom încerca, pe cât posibil, să evidențiem amploarea și profunzimea interpretării Părintelui Mayendorf, întrucât acest cercetător a putut percepe dinamismul învățăturii Sfântului Părinte. Palama nu a încercat altceva decât să descrie experiența vie a sfinților: Dumnezeu este nemăsurat și totuși participă cu adevărat!

Pentru aceasta avem nevoie de câteva observații introductive, pentru a intra în „climatul” teologic al teologului rus. După cum se știe, Sfântul Grigorie Palama este teologul „luminii glorioase” (subiect despre care, desigur, Sfântul Simeon Noul Teolog a vorbit pentru prima dată clar, dezvăluindu-și propriile experiențe personale într-un mod miraculos). **Palama ne învață că, pentru a asigura posibilitatea mântuirii neamului uman, se întâmplă următorul lucru inexplicabil: ființele umane, deși create, participă cu adevărat la „energia divină”, care este o strălucire a Esenței Divine.** Vom oferi în scurt timp clarificări asupra acestei învățături, dar trebuie să spunem de la bun început că toate acestea nu constituie o terminologie statică, nici aceste distincții nu se aplică lui Dumnezeu însuși, așa cum spune sfântul. Mai concret, distincția dintre esență și energie nu este importantă pentru Dumnezeu (care este și el simplu), ci pentru noi, întrucât se referă de fapt la o realitate realistă, nu la o experiență subiectivă iluzorie. Termenii „participare”, „energie” etc. descriu pur și simplu experiența harului divin, a teoptasiei: **Dumnezeu participă fără participare.**

Ce înseamnă asta? Palamas, și întreaga tradiție ortodoxă, susține că există ceva în Dumnezeu care rămâne inaccesibil, chiar și atunci când El este revelat. De fapt, cu cât Domnul este mai mult revelat, cu atât El devine mai inaccesibil! Primul lucru important pe care îl face, așadar, părintele Mayendorf este că înțelege tensiunea existențială care caracterizează terminologia lui Palamas.

Pe de altă parte, trebuie să remarcăm și următoarele: este adevărat că teologul rus are o orientare antiexistențialistă, dar cu sensul

filosofic restrâns al termenului „existențialism” (= acea tendință filosofică ce sfârșește prin reducerea „esenței”, care insistă asupra dimensiunii persoanei și esenței sale). Capadocienii, după cum se știe, dogmatizau că Dumnezeu este „Eis”, deoarece Natura divină a celor Trei Ipostase este comună. Dacă Dumnezeul nostru ar fi Unul pur și simplu pentru că trei indivizi diferiți de același fel s-ar întâmpla să aibă o relație armonioasă perfectă între ei, am putea într-adevăr ajunge la unitate (în sensul de asemănare sau chiar homopraxie), dar niciodată la identitate. Dar noi vorbim despre Sfânta Treime ca fiind Unicul Domn.

Părintele Mayendorf știe toate acestea, motiv pentru care „esența” sau „natura” în opera sa are un sens complet activ și dinamic. Participăm la natura Dumnezeirii, comună tuturor celor trei Ipostase Divine, deoarece voința este comună, iar harul Tatălui, al Fiului și al Sfântului Duh este, de asemenea, comun. Totuși, spunând că voința este „de esență” și nu de ipostase („hypostatikon”), nu diminuăm în niciun fel valoarea Persoanei Divine, așa cum ar crede existențialiștii occidentali. Și aceasta pentru că, deși voința este de Esență și nu de Ipostase, Esența Divină nu este înțeleasă în Dumnezeu ca ceva abstract (adică, în sens aristotelic, ca „elementul comun al multor indivizi distincti de același fel”). Este înțeleasă, dimpotrivă, ca ceva complet concret, ca conținut interior inefabil al Dumnezeului celui Viu, însăși Viața divină. Prin urmare, participând la energia din esență, participăm la unicul Dumnezeu, primind harul comun al Treimii.

Merită subliniat aici faptul că Părintele Mayendorf înțelege termenul „esență” existențial (cititorul informat este familiarizat cu distincția dintre existențial și existențialist), întrucât, fiind unul dintre cei mai buni patrologi și dogmatologi ai secolului trecut, este conștient de dezvoltarea termenului în Dogmatică. În primul rând, Părinții capadocieni nu au folosit cuvântul în sensul său aristotelic (așa cum am observat), ci diferit, ca ceva specific. Acest lucru se vede clar din faptul că, puțin mai târziu, Sfântul Dionisie Areopagitul a transformat „esență” în „Superesență” (aceasta arată mai bine că înseamnă conținutul de neînțeles al vieții divine). Așa îl folosește și Părintele Mayendorf.

În plus, trebuie menționat că aceiași Părinți au dat termenului un alt sens existențial, legat desigur de cele anterioare, chiar mai puternic, întrucât Esența divină este cea care demonstrează „Unicitatea lui Dumnezeu” - în sensul că dezvăluie „în mod incomprehensibil” unitatea perfectă a celor Trei Ipostase ale Dumnezeirii. Vorbim despre o Unitate atât de completă, datorită „întrepătrunderii” dintre Ele, încât în cele din urmă există un singur

Dumnezeu. Este adevărat că astfel de expresii îi jenează pe unii, deoarece cred că introduc un psihologism în Sfânta Treime. Totuși, acest termen („unitate”) a fost într-adevăr folosit în acest fel de Sfântul Dionisie, adică având sensul de comuniune iubitoare desăvârșită („Dumnezeirea ca forță unificatoare ne dă unitate și, printr-o sinereză supramundană a alterităților noastre, care sunt supuse diviziunii, ne reunește într-o unitate dumnezeiască și o unitate divină”, scrie Sfântul Dionisie în „Despre numele divine”, cap. A § iv . Și și mai impresionant citim în același capitol: „o vedem (Dumnezeirea) lăudată și ca Treime datorită manifestării în trei ipostaze a fertilității supraesențiale, din care fiecare familie din cer și de pe pământ își împrumută existența și numele”.)

„Unitatea” este societatea perfectă, ceea ce înseamnă și identitate. Desigur, nu este o uniune emoțională, mentală, o cooperare sociologică sau o viziune moralistă. Este pur și simplu un adevăr cu semnificație ontologică: Sfânta Treime este o societate perfectă, într-atât încât constituie identitatea. Și prin aceasta nu vrem să spunem, desigur, că Cele Trei Preasfinte Ipostase au atins treptat Identitatea și nici nu vrem să spunem, psihologizând impropriu, că trei Subiecți diferiți, mai degrabă indivizi de același fel, cu subiectivitate distinctă și „centre de energie” separate, au dezvoltat la un moment dat o relație panarmonică între ei. Aceasta nu ar aduce niciodată o identitate completă. Prin toate acestea vrem să spunem pur și simplu că doctrina are consecințe și pentru antropologie.

Ar fi însă necinstit să ascundem cititorului că Pr. Meyendorff nu ar fi deloc de acord cu interpretarea binecunoscută a „monarhiei” Tatălui, propusă în prezent de teologii existențiali și care este următoarea: monarhia Tatălui și nu Esența divină (care se reduce la „necesitate”) garantează unitatea Sfintei Treimi. Acesta este existențialism pur, înrudit cu filosofia lui Sartre („Exist ca subiect, distinct de esența mea”), dar Pr. Meyendorff nu îmbrățișează așa ceva. Propriul său existențialism este complet diferit, capătă, așa cum am subliniat cu emfază, o nuanță „existențială”. Dar aici nu pot aprofunda mai mult această chestiune. În orice caz, acesta este climatul general în care Pr. Lucrările lui Majendorf (NB: Eliminând textul din numeroasele referințe, voi spune aici doar următoarele: dezvoltarea doctrinei este descrisă de Pr. Majendorf în cartea sa „ Christ in Eastern Christian Thought ”, SVS Press , New York 1975. Problemele dogmatice fundamentale sunt examinate și în cartea sa „Byzantine Theology”, Armos 2010 - Trinitarism la p. 391 și urm. și Christology la p. 325 și urm., unde se vede clar că întreaga doctrină are o orientare existențială. Prefața sa finală entuziastă la cartea Pr. Stăniloae

„ Theology and the Church ”, SVS Press , New York 1980, arată că și el este foarte apropiat de gândirea părintelui român).

****

Oricine se ocupă chiar și puțin de Sfântul Grigorie Palama își dă seama imediat cât de central este termenul „energie” în opera sa. Dar ce înseamnă exact? Potrivit savantului rus, este cu siguranță adevărat că „energia” provine, așa cum am spus, „din esență” și nu din Ipostase (întrucât nu există trei centre distincte de energie în Dumnezeu, ci doar unul, În Dumnezeu, cu Esența Sa unică). Aceasta ar părea inițial să distrugă abordarea existențială a teologului rus, dar din fericire acest lucru nu se întâmplă, pentru că nu trebuie să uităm că Esența divină constituie, din motivele pe care le-am menționat, ceva specific și nu, desigur, ceva foarte important, sinonim cu vreo „nevoie”. Vom simți mai bine - pe cât poate o ființă creată să înțeleagă de neînțeles - dacă o vom exprima altfel: dinamismul lui Dumnezeu, însăși libertatea Sa face parte din esența divină. (Același lucru se întâmplă și cu omul, întrucât libertatea nu constituie un idiom individual, ci o „proprietate” comună a tuturor ființelor umane, indiferent de faptul că unii o abuzează.) Putem spune și altfel: tot ceea ce izvorăște din conținutul interior inefabil al lui Dumnezeu constituie în mod natural „Viața”.

Mai mult, așa cum niciun om nu poate acționa decât omenește și numai omenește, în mod similar, Dumnezeu acționează întotdeauna în conformitate cu natura sa: divin (și, prin urmare, binevoitor). Și iată ceea ce este important pentru noi: Hristos, ca Dumnezeu, S-a întrupat și a asumat natura umană, pe care a mântuit-o. Doctrina ortodoxă, în general, spune că „voința”, precum și „energia” sunt în Dumnezeu (dar și în om, pentru că acesta este o ființă rațională, iar rațiunea ascunde cu siguranță libertatea în el) din esența Sa, pe care trebuie să o tratăm însă ca pe un mister: nu rezolvăm ecuații în teologie și nici nu începem să ne angajăm în reflecție liberă. Aceasta înseamnă că, deși energia divină este o rodnicie a naturii divine, ea nu este, strict vorbind, o „revărsare” a acesteia, în sensul neoplatonic.

Ce înseamnă asta? Înseamnă că nu putem deloc dezvolta un argument de tipul „dat fiind că Dumnezeu are această esență, prin urmare, în consecință, o astfel de energie va curge din această Esență”. De exemplu, se poate crede că Dumnezeu este bun prin natura sa, prin urmare, trebuie cu siguranță să creeze lumea. Dumnezeu, spune chiar Aquinas, este în mod necesar un creator (la acest teolog, chiar și elemente neoplatonice sunt detectate

astăzi, în special conceptul de „flux”). Teologul scolastic crede în esență că Dumnezeu nu acționează niciodată, ci energia există ca un flux necesar, mai degrabă mecanic, din esența lui Dumnezeu. Pentru a fi și mai precis, Aquinas, crezând că nu există „contingență” în Cel Atotputernic, ajunge curând la axioma „Cel Preaînalt nu se poate raporta cu adevărat la lume”. Văzându-se pe Sine, el vede și lumea. Creația este un dialog interior despre Dumnezeu și numai despre asta. Toate acestea sunt exact ceea ce Părintele Mayendorf combate, lucru pe care cercetătorii occidentali l-au înțeles rapid și i-au pus întrebările corespunzătoare.

****

Am spus că energia divină nu este o „revărsare” (neoplatonicianã). Dimpotrivă, este o adevărată mișcare a Domnului Însuși spre exterior, o proiecție a Lui către lume. Teologul rus insistă mult asupra acestui element al adevăratei ieșiri a lui Dumnezeu din Sine Însuși, ca să folosim această expresie îndrăzneață. Dumnezeu, având „supra-esență”, ca să fim preciși, poate și acționează în orice mod dorește. Adică, deoarece Esența divină existentă este într-adevăr ceea ce este, dar în același timp transcende orice formă și limitare și există deasupra Ființei, se întâmplă următoarele: Dumnezeu putea crea creația, dar nu putea. Era posibil ca El să devină om, dar nu putea. Care este sensul acestei afirmații? Să o spunem foarte simplu: Părintele Mayendorf încearcă să ne spună că Dumnezeul pe care îl venerăm – așa cum este descris de Sfântul Grigorie Palama – este Dumnezeul biblic, adică Dumnezeul așa cum este revelat în Scripturi, așa cum apare în Istorie. Iată marea concluzie.

Totuși, pentru a ne apropia de „inima” interpretării părintelui Mayendorf, trebuie să înțelegem ce întrebare i-a pus teologia occidentală. Și aceasta este tocmai următoarea: dacă Dumnezeu acționează cu adevărat și Lumina necreată există, ca energie esențial dătătoare de viață a lui Dumnezeu (care îl îndumnezeește pe om), dacă harul, adică această Lumină, este cu adevărat „văzută” și de sfinți și este participată la ea psihosomatic; mai departe, dacă lumina necreată este înțeleasă ca energie veșnică a lui Dumnezeu și existentă (ca coincidentă cu frumusețea divină) chiar înainte de Întruparea Mântuitorului Hristos, cum putem evita atunci să retrogradăm Hristologia în cadrul întregii Teologii? Aceasta este și întrebarea centrală pentru gândirea teologului rus, pe care o rezolvă prin Palamas.

Dar să vedem mai întâi mai bine ce înseamnă „Lumina necreată”, un termen pe care Palamas l-a inventat în mod necesar și care,

deși corect, poate fi ușor interpretat greșit. Ei bine, prin acest termen nu înțelegem o realitate inertă, care există „în jurul esenței", ceva de genul unui Dumnezeu inferior lângă unul superior. Înțelegem pur și simplu Energia Vie a lui Dumnezeu însuși, care, ca energie a unei Persoane, și într-adevăr a Celui Preaînalt, cuprinde în sine întregul Dumnezeu (o analogie cu aceasta este că dragostea unei mame, de exemplu, pentru copilul ei cuprinde toată energia acelei persoane). Totuși, pentru a înțelege termenul și mai bine, trebuie să ne îndreptăm, așa cum face Palamas, în primul rând către Biblie: adică, în loc să spunem „există Lumina necreată, care curge din Esența Divină și „îndumnezeiește" omul", ne putem exprima altfel, cu un verset biblic: „Fulgerele Lui au strălucit în univers" (B Către Barlaam, Palamikos tesamo [PT] p. 1029).

„Fulgerele Lui au strălucit în lume"! Această zicere biblică și multe altele asemenea ei, la care recurge neobosit Mitropolitul Isihast, demonstrează mult mai bine că Dumnezeu „strălucește" ca lumină, mișcându-se spre exterior, întotdeauna ca bunătate și iubire față de ființe - prin urmare, Lumina necreată este inseparabilă de bunătatea divină și nu o strălucire orbitor de impresionantă și spectaculoasă, care îl uimește emoțional pe om. Nu este o luminozitate care, cu caracterul ei triumfător, îl copleșește pe credincios. Lumina harului, care este într-adevăr smerită, reînnoiește, după Palama, omul în interior, este tocmai „frumusețea" divină (care dă naștere și iubirii divine în suflete), dar, așa cum am spus, este și altceva: este și bunătate, este însăși Revelația. Este suprema bunătate divină. Pentru noi, ființele create, toate acestea sunt elemente distincte, întrucât percepem frumosul diferit, binele diferit, înțeleptul diferit etc., dar pentru Cel Preaînalt, toate acestea sunt „una" - nicio sinteză nu este de conceput în Dumnezeu.

De aceea, această lumină îl desăvârșește pe om, îi dăruiește virtuți, îi dăruiește în primul rând smerenie sfântă și iubire supranaturală. Ea împlinește la maximum nu numai pe „văzător", ci și pe „participant" (lumina divină poate aduce întuneric și celor care o privesc, dacă este pentru a-i testa, ca de exemplu Apostolul Pavel pe drumul spre Damasc, când, deși l-a înălțat moral, l-a făcut pe Apostol să rămână orb timp de trei zile). Viziunea teopică, altfel spus, necesită implicarea personală din partea omului. Dumnezeu este în realitate văzut doar interior, dar și trupul participă la această viziune interioară, care, desigur, nu este un „instrument" al sufletului. Iată existențialismul Părintelui Mayendorf, mai degrabă „existențialismul" lui Palamas...

Acesta este și motivul pentru care Sfântul Grigorie repetă constant că această lumină este o „revelație activă pentru cei care o caută"

(B Către Varlaam, PM p. 1029), subliniind în esență că există un acord ontologic de la început între ceea ce suntem noi, „chipuri" ale lui Dumnezeu, și această Lumină necreată, harul divin. Aceasta din urmă, repetăm, este desigur Dumnezeul întreg: și iubire și înțelepciune și putere și frumusețe etc. Dumnezeu, după Părinți, se găsește întreg în esența Sa, dar și în energiile Sale. Domnul ne iubește cu toată infinitatea Sa, motiv pentru care a fost răstignit pentru noi! El este cu adevărat un „preaiubit iubitor de oameni", după cunoscuta expresie a Sfântului Nicolae Cabasila).

****

Dar să vedem cum această lumină îl reînnoiește pe om în interior. Palamas scrie undeva, de exemplu, că „o caracteristică a acestei lumini este încetarea plăcerilor și pasiunilor nesănătoase în suflet, pacea și liniștirea gândurilor, odihna și bucuria spirituală, ...dragostea celor cerești, sau mai bine numai a Dumnezeului cerurilor... Această lumină este și înțelepciunea lui Dumnezeu, care este dată celui care a fost îndumnezeit și nu este separat de Dumnezeu... dar este și dreptate, sfințenie și libertate..." (Despre cei care se odihnesc în sacră odihnă, Discurs 3,1 §36, PT pp. 1094-5). De asemenea, este demn de remarcat faptul că Palamas consideră în același pasaj venirea Duhului Sfânt la Rusalii ca fiind o participare teopică la însăși această revărsare de lumină, demonstrând caracterul personal al luminii cerești, care este „în substanță" și nu „substanță de sine" (Despre cei sfinți pustnici, 3.1 §18, PT p. 1082).

Aceasta explică și de ce lumina Schimbării la Față este în esență, ca o energie personală exterioară a Dumnezeului care acționează, ca o strălucire luminoasă și o revelație, întotdeauna un dialog al Creatorului cu omul, vocea unui „Tu": „Saule, Saule, de ce mă prigonești?", vocea Domnului s-a auzit prin această lumină către Pavel. Cine vede harul, conform palamismului, progresează tocmai în dialogul cu Creatorul său, se desăvârșește în comuniunea personală cu El. Cu lumina necreată, Dumnezeu conversează cu omul – toate acestea sunt foarte evidente la Părintele Mayendorf.

Prin urmare, nu ar trebui făcută nicio separare între Lumina necreată și celelalte energii creative ale Creatorului, care pentru noi pot fi divizate, dar pentru Dumnezeu sunt unite. Dumnezeu ne-a creat pe noi și nu Esența Divină! „Eu sunt Ființă și nu Esență", a spus Dumnezeu, conform lui Palamas, în cel mai faimos și poate cel mai comentat pasaj al său. Formal, este corect să spunem că energia creativă a lui Dumnezeu este din Esență, așa cum am explicat deja. Și totuși, este adevărat și că Esența este a Ființei –

atâta timp cât nu mergem până acolo încât să afirmăm că Esența constituie o necesitate, o limitare pentru Domnul. Și din nou dinamismul Divinului, această apocalipsă, care nu are nicio legătură cu „Dumnezeul întunecat” al misticilor occidentali. Este o apocalipsă nu a negării, ci a incapacității noastre de a-L înțelege pe Dumnezeu.

Grigorie spune undeva că Dumnezeu are nu numai puterea de a ilumina ființele mentale cu lumina harului, ci și de a le aduce la existență din neexistență (Despre Sacrii Pustnici, 3.1 §23, PT 1046) - și această venire la existență a oamenilor din nimic este o primă revelație a lui Dumnezeu. Este o primă „luminozitate”, care ne învață că El Însuși este adevărata existență, care ne permite, de asemenea, să înțelegem cât de teribil este să fii lipsit de prezența Lui, să cazi în abisul „nimicului”. Și existența noastră, precum și ipostaza noastră logică, ca ființe care pot articula cuvântul sacru al „rugăciunii”, sunt toate acestea o primă lumină, o revelație inițială, după Sfântul Părinte, care se completează cu viziunea lui Dumnezeu. Lumina necreată nu este, așadar, nimic altceva decât desăvârșirea acțiunii personale anterioare a lui Dumnezeu, renașterea noastră la existență deplină și, ca atare, este în deplin acord cu ceea ce este deja cunoscut sub numele de „Energie” divină: misterul Istoriei Mântuirii. Existențialismul lui Mayendorf, în esență al lui Palamas, este, repetăm, biblic.

****

Nimeni nu poate primi iluminare divină în afara Dumnezeului personal, a Domnului Dumnezeu-omul, care S-a întrupat și s-a făcut om, asemănător în toate privințele cu noi – cu excepția păcatului. Palamas insistă pe bună dreptate asupra adevărului suprem, care îl aduce în inima dogmei ortodoxe, care îl transformă în interpretul prin excelență al întregii tradiții patristice: adică, că „pâinea biblică a îngerilor”, Trupul și Sângele lui Hristos, acesta este izvorul harului. Părintele Mayendorf, vorbind despre Palamas, vorbește întotdeauna despre sfintele Taine. Acesta este secretul care „deschide” ușa de intrare, ca să spunem așa, pentru studiul operei Sfântului Grigorie Palamas! Lumina necreată este inerentă trupului nestricăcios care a strălucit și a luminat creația în timpul Schimbării la Față. Prin urmare, trebuie să vorbim întotdeauna despre „lumina lui Hristos”, care, după Întrupare, a unit complet și indisolubil firea divină și cea umană în Unica Sa Ipostasă.

Acesta este și motivul pentru care trupul imaculat al Domnului nu este pur și simplu un purtător (precum trupurile sfinților), ci sursa energiei divine. Nimeni nu-L poate cunoaște pe Dumnezeu în afara

acelei condiții ontologice numite „firea umană a lui Hristos”: „dacă nu mâncați Trupul Fiului Omului și nu beți Sângele Lui, nu aveți viață în voi înșivă”. De aceea trebuie să vorbim mereu despre „lumina Schimbării la Față”, pentru a ne aminti că slava divină izvorăște numai din Trupul Dumnezeului-Om.

****

Este adevărat, așa cum am spus deja, că slava Dumnezeirii fusese făcută vizibilă de unii sfinți în perioada Vechiului Testament, înainte de nașterea lui Hristos. Totuși, acești sfinți, care erau vrednici înainte de Întrupare să vadă Slava divină, nu au fost îndumnezeiți prin această priveliște, așa cum Apostolii nu au fost îndumnezeiți la Schimbarea la Față. Iată ce scrie Palamas: „Și El (Hristos) ne face întregul templu al Dumnezeirii Sale – căci în Însuși Trupul lui Hristos locuiește trupește plinătatea Dumnezeirii. Cum poate Fiul lui Dumnezeu să nu-i lumineze pe cei care se împărtășesc cu vrednicie cu raza divină a Trupului Său, care este în noi, luminându-le sufletele, așa cum a luminat însăși trupurile ucenicilor Săi pe Tabor? Pentru că pe atunci acest Trup, izvorul luminii harului, nu se unise încă cu trupurile noastre, el îi lumina din afară pe cei care se apropiau de el cu vrednicie și trimitea iluminare sufletului prin mijlocirea ochilor sensibili. Dar astăzi, unindu-se cu noi și existând în noi, luminează sufletul dinăuntru” (Despre cei sfinți, 1, 3 §38, traducere din cartea Părintelui Mayendorf, „Sfântul Grigorie Palamas și Tradiția Mistică Ortodoxă”, Akritas 1983, [denumit în continuare MAG] p. 139). Cu alte cuvinte, în anii Vechiului Testament nu exista acea legătură ontologică profundă între Dumnezeu și om, pe care doar misterul Întrupării a adus-o la îndeplinire, mister care se repetă în mod incomprehensibil în fiecare Liturghie Divină. Doar în timpul Cinei Cea de Taină, așa cum scrie Palamas, „Fiul lui Dumnezeu nu S-a limitat la a-Și uni Ipostasul divin cu firea noastră (=adică, să ia un trup omenesc)..., ci S-a unit, o, miracol incomparabil mai bogat, cu propria noastră ipostas umană, unindu-Se cu fiecare credincios în comuniunea sfântului Său trup...” (ibid.). Astfel, Liturghia Divină nu constituie pur și simplu o „vedere” exterioară a Gloriei lui Dumnezeu, umanistă ca fundament sau cel mult intelectual-emoțională, ci, dimpotrivă, este ceva incomparabil mai important chiar decât perspectiva pe care Profeților, în primul rând lui Moise însuși, le-a fost acordată. Și aceasta pentru că în fiecare Euharistie credinciosul își însușește pe deplin Slava Trupului Mântuitorului – sfântul Hrisostom, vorbind despre Hristos luând firea umană și făcând-o parte din Sine, merge până acolo încât spune, dintr-un entuziasm excesiv, că Domnul a ajuns să fie mai unit cu omul decât cu propriul Său Tată! Adică, El a luat trupul nostru, El ne dă acum trupul Său ca hrană, El ne

transformă, în acest fel, în parte a propriei Sale existențe.

Așadar, este într-adevăr vorba de un grad infinit mai mare de spiritualizare și elevare a rasei umane, deoarece suntem acum uniți cu însăși sursa harului, Trupul Dumnezeului celui Viu! Apostolii, așa cum explică Pr. Mayendorf, „au beneficiat în mod exterior de viziunea de pe Tabor, pentru că Hristos nu murise încă și nu înviase încă" (MAG. p. 140). Cu alte cuvinte, numai prin Împărtășania divină ne însușim victoria lui Hristos asupra morții și păcatului, precum și reînnoirea ulterioară a firii noastre, lucruri care constituie și energie divină necreată, inseparabilă de odihna harului (Întruparea Mântuitorului este considerată de Părinți cea mai înaltă Energie divină). Fără Cruce și Înviere, nu putem fi cu adevărat conduși la asimilarea completă a energiei divine. Natura potrivită este necesară pentru a primi puterea divină, iar vasul uman de lut este radical reînnoit - fără a ne altera natura, ci doar transformat - numai atunci când Dumnezeu se întrupează. Devenim „fii ai luminii" numai după ce Domnul pătimește și învie, după ce a celebrat deja prima Cină Euharistică. Vederea Luminii necreate de către sfinți astăzi este astfel iluminarea însușirii complete a lucrării răscumpărătoare a lui Hristos și, împreună, o pregustare, așa cum spune explicit Palamas, a Zilelor de pe Urmă (vezi MAG, 144).

****

De fapt, Sfântul Grigore, dând un caracter puternic eclesiologic vederii luminii mormântului, face referire la Sfântul Gură de Aur și la pasajul său „toate lucrurile acelei vieți vor fi zi și strălucire și lumină" (Antirritikos E, PT p. 1143). Și este citat și Gură de Aur, când adaugă că „trupurile oamenilor care au plăcut lui Dumnezeu vor fi îmbrăcate cu o slavă atât de mare, încât nici măcar nu ne este cu putință să vedem cu acești ochi" (ibid.). În sprijinul tuturor acestora, Palama folosește și o minunată imagine eclesiologică a lui Vasile cel Mare, care spune următoarele: „este o răsplată a virtuții să devii zeu și să fii nimicit cu cea mai pură lumină, devenind fiu al zilei, care nu este întreruptă de întuneric" (Antirritikos E, PT p. 1146). Toate acestea demonstrează cât de profundă era conștiința eclesiologică pe care o avea Sfântul Grigore Palama, lucru ușor de constatat, chiar și printr-o scurtă întâlnire cu scrierile sale. Prin urmare, având o autentică conștiință eclesiologică, el își integrează propria învățătură în miezul întregii teologii.

În context vizual: Miniaturi de Giorgos Kordis, din secțiunea „Chipuri în plină lumină"